

LUIGI LOMBARDI VALLAURI, *Amicizia, carità, diritto. L'esperienza giuridica nella tipologia delle esperienze di rapporto*, 1 vol. de 242 págs. Pubblicazioni dell'istituto di filosofia del diritto dell'università di Roma, Ed. Giuffrè, Milán, 1969.

Este libro, como su subtítulo sugiere, tiende a encuadrar la experiencia jurídica dentro de la vasta panorámica de las experiencias de relación: en concreto, al lado de la amistad y de la caridad. Para lograrlo, el autor reflexiona sobre las soluciones dadas a este problema en el pensamiento y en la vida de la cultura griega clásica y en el mundo del pensamiento cristiano. Su estilo es de reflexión serena e íntima, nunca polémica; de precisión terminológica muy cuidada; de alusión a las ideas y concepciones de los grandes pensadores, sin llegar casi nunca a la cita textual. Cierra el libro un apéndice de ochenta páginas de apretada bibliografía.

Presenta el autor su obra como una tentativa de construir no tanto una filosofía del derecho, en el sentido de filosofía que responde a la pregunta sobre el puesto que el derecho debe ocupar en la vida, ni una filosofía del derecho, en el sentido de filosofía producida a partir del derecho y del fenómeno jurídico, sino sobre todo como una filosofía para el derecho.

A continuación pasa el autor a analizar la experiencia de relación en la ciudad sapiencial de los filósofos. Los principios fundamentales de la ciudad de sabios parecen ser esencialmente dos: la autarquía, autocontentamiento, de quien nada necesita ni por nada puede sentirse tur-

bado, y la comunidad en la posesión y goce de una Verdad y de un Bien globales. Los sabios comunican en la sabiduría adquirida que es objetiva y la misma para todos.

El derecho —como ordenamiento positivo que determina competencias y expectativas, delimita lo mío y lo tuyo, configura situaciones activas y pasivas— tiene escasísima relevancia en la ciudad de los sabios, pues lo verdaderamente *suyo* —algo no meramente exterior— nadie puede darlo ni quitárselo al sabio. En la ciudad de los sabios no puede haber conflictos de intereses sobre bienes exteriores, ni diferencia de puntos de vista, al basarse la sabiduría en la aprehensión común de algo único.

Será la amistad la que, en la ciudad de los sabios, informe la filantropía y la beneficencia. En rigor, el sabio puede beneficiar; no, ser objeto de beneficencia. Y su beneficencia consistirá en educar en la sabiduría. ¿No necesitará, entonces, el sabio de amigos? Contra la opinión de Estilpón y de los cínicos, los filósofos afirman la necesidad de amigos: una necesidad, sin embargo, que no indica carencia, sino el ejercicio de las más altas virtudes, hasta el don de sí y la muerte por el amigo.

Los sabios pueden tener una vida de amistad, en el sentido psicológico y afectivo del término; pero, como por definición, son ya entre sí amigos. En su estructura fundamental, la ciudad de los sabios es una ciudad de amistad. Las otras formas de relación —justicia, derecho, beneficencia— son abolidas por la amistad. La amistad comprende, superándolas, las demás formas de relación,

BIBLIOGRAFIA

hasta el punto de hacerlas parecer imperfectas.

La justicia, tanto para Platón, como para Aristóteles, no representan el culmen de la experiencia intraindividual, ni el culmen de la experiencia de relación: la sabiduría, al superarla en el primer campo, también la hace superflua en el segundo. Los sabios no se encuentran entre sí en una relación de justicia, sin que por ello se les pueda llamar injustos. La amistad es la relación propia de los sabios, y sólo en ellos se da propia y plenamente en toda la amplitud de su contenido. La justicia viene a ser, pues, la virtud propia de los imperfectos; la amistad, la de los sabios y perfectos. En consecuencia, la justicia no cumple perfectamente la noción de virtud. Es virtud imperfecta e imperfectamente virtud.

Después de un análisis de la amistad comunitaria, propia del epicurismo y de la posición de la beneficencia y la filantropía en el estoicismo, concluye el autor que sólo en la ciudad divina de los sabios y en la comunidad terrena de los filósofos la amistad personal desempeña una función hegemónica resolviendo en sí y sustituyéndolas todas las demás formas de relación. Pero esta comunidad de ámbito reducido no se encuentra aislada, sino inserta en una sociedad global en la cual los deberes de beneficencia y de justicia adquieren modalidades autónomas, de modo que a amplio nivel no existe un criterio hegemónico unificador de las experiencias de relación en el plano moral.

Pasa después el autor a analizar el concepto de caridad cristiana: primero en sí misma, después en su

relación con la amistad. La caridad —nos dice— aunque lo incluye, excede el precepto de amar: en primer lugar, en cuanto funda el evento de salvación, y, después, porque ésta resulta imposible sin la ayuda del Espíritu. La caridad es Dios que ama en nosotros, don, gracia, virtud infusa. Y a imitación de Dios que ha amado la criatura humana con amor no motivado, que excede el mérito y el valor, se manifiesta en gratuidad, como amor creativo, universal, personal, debido, santo. Otras dos notas caracterizan el *agapé* cristiano: es amor de generosidad, y por tanto oblativo, ofrendoso, y al mismo tiempo unitivo: se consume en la unión con Dios, de forma que el don de sí encuentra su sentido en la unión divina. La Eucaristía es así el símbolo perfecto del *agapé*: Jesús muere en entrega para que se consume la unión de todos en el Padre. El *agapé* no es, pues, mera actitud o disposición subjetiva del hombre, sino una realidad situada fuera de él, en la que es llamado a introducirse y permanecer. La opción del *agapé* no constituye un acto aislado, sino que implica una verdadera y propia *opción fundamental*.

La caridad, a diferencia de la amistad de la ciudad divina de los sabios, no se contrapone con las otras formas de experiencia de relación: no las absorbe ni las anula, sino que las vivifica e integra en una superior unidad.

La caridad se distingue en bastantes aspectos de la amistad, pese a los muchos puntos de semejanza con todas las manifestaciones históricas de experiencia amistosa: desde la amistad epicúrea hasta la amistad *hippy*. En primer lugar, la amistad

—como opción por ésta o aquella persona— nunca constituye, como la caridad, una opción fundamental, que comprende en su ejercicio el entero universo. En segundo lugar, mientras la amistad es necesariamente recíproca, en el sentido de que presupone una cierta igualdad, la caridad no la presupone, sino que la engendra. Todo esto implica que la amistad sea selectiva, y en consecuencia, motivada; mientras la caridad es universal y gratuita. Ahora bien, entre caridad y amistad hay algunos nexos de similitud, que han permitido caracterizar la caridad, por obra de los teólogos de los siglos XII y XIII, como *una cierta amistad*. Y es que efectivamente en el amor del hombre por Dios y de Dios por el hombre, del mismo modo que en el amor de caridad de los hombres entre sí, no es posible distinguir dónde empiezan y acaban caridad y amistad: la caridad no tiene otra forma para manifestarse distinta de la amistad.

Pasa a continuación el autor a exponer un análisis estructural comparativo entre caridad y derecho, rico en observaciones. En el derecho, a diferencia de lo que en la caridad acaece, faltan en su plenitud tanto el momento oblato como el unitivo. La relación de derecho no requiere tampoco una opción por el otro, sino una opción por el ordenamiento en su totalidad, lo que hace al derecho, a semejanza de la caridad, una relación ternaria. La relación de derecho, por otra parte, no es ni facultativa, como la amistad, ni debida, como la caridad: simplemente es, independiente de la voluntad y de la conciencia del interesado. La relación de derecho no es

necesariamente *santa*; es posible la asociación entre buenos y malos en base al derecho, que crea relaciones con el otro-entre-los otros, que las hace indefectibles. Mientras el derecho es siempre —lo mismo que la amistad— relación bilateral, la caridad puede no ser correspondida. El derecho, a diferencia de la amistad, y a semejanza de la caridad, puede unir a los hombres dispares, por cultura, naturaleza... Pero la justicia no alcanza a crear una igualdad, tal cual la amistad presupone y la caridad engendra. El derecho da vida a relaciones episódicas y sectoriales, que abarcan al individuo desde puntos de vista muy parciales y específicos, a diferencia de la caridad omnicomprendiva. El derecho es selectivo en el sentido de que presupone, para establecer el vínculo, la existencia de una base para tal relación sectorial. La caridad es, pues, plenitud de experiencia de relación, mientras el derecho es ordenamiento sectorial de relaciones, en concreción espacio temporal. El derecho sale al paso a la inseguridad, como previsión y cálculo, tendiendo a la conservación y a la autoafirmación natural —en su existir terrestre— del hombre; por eso el derecho se establece en torno a bienes que genéricamente podríamos denominar como externos y materiales. Apunta, por eso, hacia el conflicto, que implica a su vez el hecho del pecado. El pecado configura la modalidad del ordenamiento jurídico. Pero el derecho expresa sobre todo la temporeidad del hombre, a diferencia de la caridad que lo sitúa en un plano escatológico. El derecho es propio del *homo viator*.

En su influencia vivificadora la caridad genera el derecho: es legis-

BIBLIOGRAFIA

ladora, tiende al y exige el derecho; y se manifiesta en obediencia al derecho ya existente. En su acción sobre el derecho, no tiende a suplantarlo, sino a sustituirlo por otro derecho menos alejado del *Ornung der Liebe*, como *desideratum*. La caridad, además, preludia el derecho: lo que hoy es caridad está llamado a convertirse en derecho en un futuro próximo.

Sólo en el mundo cristiano, concluye el autor, los tres tipos fundamentales de experiencia de relación —amistad, caridad, derecho— se exigen e iluminan mutuamente dándose unos a otros sentido y validez.

Son muchas más, desde luego, las sugerencias, observaciones y corolarios que la lectura de este libro, rico en perspectivas, proporciona. La originalidad y atractivo de las páginas de este autor está sobre todo en la visión —superadora de moldes estrechos y monográficos en que a veces es fácil incurrir al abordar la investigación— que proporciona del fenómeno jurídico: a un nivel de amplitud que podríamos calificar de omnicompreensivo.

JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ DEL VALLE

EDUARD EICHMANN, *Kirche und Staat*, Teil I: von 750 bis 1122; Teil II: von 1122 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Unveränderter Nachdruck der 2. Auflage 1925, 1 vol. de VIII + 126 y IV + 182 págs., Verlag Ferdinand Schöningh, München, Paderborn, Wien, 1968.

El repertorio de textos que el profesor Eichmann publicó en 1912, y reeditó en 1925, sobre las relaciones

entre la Iglesia y el Estado durante el Medievo, sigue poseyendo actualidad. Textos muy bien seleccionados, de muy variada naturaleza y contenido, que hacen del libro una recopilación de fuentes muy valiosa junto a otras que se han hecho también clásicas en la bibliografía. De ahí el acierto de la reedición de una obra que ya no resultaba asequible en el mercado ni casi en las bibliotecas.

El volumen aparece dividido en seis capítulos la primera parte (que abarca del año 750 al 1122), y en cuatro la segunda (1122, fin del siglo xiv). El primer capítulo de la parte I aparece dedicado a las "Relaciones del Papado con los Carolingios y los Otones. El imperio sacerdotal y la ciudad de Dios. La idea de la unidad". El segundo capítulo versa sobre "Legislación eclesiástica del Estado". El tercero sobre "Reconocimiento y protección del orden eclesiástico". El cuarto sobre "Colaboración de la Iglesia en las materias estatales". El quinto sobre "Unción y coronación de los Reyes y Emperadores germánicos". El sexto y último de esta parte, sobre "Transición al sistema hierocrático".

La enumeración de estos temas descubre por sí misma al lector el plan del autor en la selección de fuentes: trata de ofrecer, a través de los textos elegidos y así ordenados, una visión de conjunto de las relaciones Iglesia-Estado, que parta de la época carolingia hasta dar paso al período bajo medieval, en que el Concordato de Worms cierra, en 1122, una primera etapa de luchas entre el Papado y el Imperio, y abre la puerta al predominio papal con directo apoyo en el hierocratismo que ya había aparecido con Gregorio VII.